

هماهنگی میان عقل و دین در اثبات معاد جسمانی از نظر صدرالمتألهین شیرازی

نعمت الله بدخشان*

چکیده

بحث از هماهنگی میان عقل و دین یکی از مباحث مهم و بسیار اساسی در شناخت فلسفه و کلام اسلامی است. اندیشمندان اسلامی با شیوه‌های خاص خود هریک در اثبات این هماهنگی بسیار کوشیده و در این راه متحمل مشقات فراوان شده‌اند ولی این مسأله در حکمت متعالیه بویژه در نظر صدرالمتألهین شیرازی از رنگ و صبغهای دیگر و از مرتبه و منزلتی ویژه برخوردار است. اثبات معاد جسمانی (عینیت بدن اخروی یا بدن دنیوی) بر پایه اصول فلسفی و در عین حال مطابق با نظر شریعت، یک نمونه روشن و جالب توجه در اثبات هماهنگی عقل و دین در فلسفه اوست که موضوع مورد بحث ما در این مقاله است. این نوشتار به نقد و بررسی آرای متکلمان و فیلسوفان مسلمان درباره مسأله یاد شده بر مبنای نظریه صدرالمتألهین و تبیین مبانی نظریه او در این باره می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: ۱- هماهنگی عقل و دین ۲- معاد جسمانی ۳- عینیت
۴- بدن اخروی ۵- عالم آخرت ۶- حشر ۷- شریعت

۱. مقدمه

هیچکدام از متکلمان و فیلسوفان مسلمان در اثبات معاد جسمانی، بی‌توجه

به سخن شریعت در این باره نبوده‌اند و همه کوشیده‌اند ادعای خود را با دین هماهنگ و سازگار کنند ولی رویکرد آنان به این مسأله متفاوت بوده است از اینرو داوری در این باره، بدون در نظر گرفتن روش خاص آنان در اثبات هماهنگی میان عقل و دین، تام و تمام نخواهد بود. متکلمان عقل‌گرای اسلامی (معتزله و شیعه) و فیلسوفان مسلمان مقتضای عقل صریح و آموزه‌های واقعی دین را هماهنگ دانسته‌اند و در صورت اختلاف ظاهری کوشیده‌اند راهکارهایی برای اثبات این هماهنگی ارائه دهند. برای نمونه ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی (۱۸۵-۲۶۱ق) راه حل اختلاف ظاهری میان عقل و دین را تأویل وحی معرفی می‌کرد (۲۴، ص: ۸۲) و ابن رشد (۵۲۰-۵۹۵ق) در صورت ناسازگار افتادن ظواهر شریعت با مؤدای برهان به تأویل ظواهر شرع حکم می‌کرد (۴، ص: ۱۶). هدف این اندیشمندان از کوششهای خود در راستای هماهنگ کردن و کنار هم نشاندن عقل و دین در کل نظام فلسفی خویش، نشان دادن تفسیری معقول و منطقی از مبانی دین و شریعت اسلامی با پاس داشتن استقلال عقل بوده است. از همین رو فلسفه آنان رنگ دینی و دین آنان رنگ فلسفی به خود گرفته است.

با توجه به سخنان یادشده در می‌یابیم روش فیلسوفان مسلمان در اثبات اصول و مبانی دین و از آن جمله اثبات معاد جسمانی، عدم جمود بر ظواهر آیات و روایات در صورت ناسازگاری آنها با مؤدای برهان عقلی است و روش اثبات هماهنگی میان عقل و دین را در این موضوعات، روی آوردن به تأویل دانسته‌اند. به نظر می‌رسد در این موضوع دو منظر کلی وجود دارد: یکی منظر کسانی که مسأله را کاملاً نقلی و غیر برهانی می‌دانند و صرفاً به تصدیق سخن صادق مصدق تأکید می‌ورزند مانند ابن سینا^۱ و پیروان او. دیگر منظر صدرالمتألهین است که معتقد است این موضوع را می‌توان برهانی کرد و بر همین مبناست که او نظریه ابن سینا و دیگران را نقد می‌کند. ممکن است کسانی فکر کنند با جمود بر همه ظواهر دینی، می‌توان مسأله را برهانی کرد ولی چنین رویکردی ره به اثبات موضوع نمی‌برد و در واقع نوعی معقول سازی مسأله بر پایه مسلم انگاشتن ظواهر برخی آیات و روایات بشمار می‌آید. مقتضای

برهان در این باره، جمود نورزیدن بر برخی از ظواهر دینی با گشودن باب تأویلهای صحیح در آن است. جای تعجب است که همین افراد در مسایل مهم دیگری مانند توحید و خدا شناسی، در اثبات هماهنگی میان دین و مؤدای برهان صحیح، در صورت وجود اختلاف ظاهری به تأویل ظواهر دینی روی می‌آورند ولی در این مسأله هیچگونه تأویلی را روا نمی‌دارند و بر ظواهر دینی جمود می‌ورزند. براساس همین منظر است که برخی کوشیده‌اند نظریه غیر برهانی صدرالمتألهین را در اثبات معاد جسمانی، که در آن مطابق با مشرب متکلمان مشی کرده است، به عنوان نظریه اصلی او معرفی کنند.^۲ این افراد بجای اینکه نظریه اصلی و برهانی صدرالمتألهین را تبیین کنند و سپس در صورتی که نمی‌پسندند به نقد و بررسی آن بپردازند نظریه غیر برهانی او را آنطور که خود می‌پسندند به عنوان نظریه اصلی او معرفی می‌کنند که به نظر ما این کار با مبانی تحقیق و بررسی منصفانه سازگار نخواهد بود. برهانی کردن این مسأله بدون بکارگیری روش خاص تأویلی و عدم جمود بر برخی از ظواهر دینی امکان پذیر نیست، از اینرو، پیش از هرچیز نیازمند آشنایی با روش خاص فلسفی این فیلسوف در اثبات مسایل دینی هستیم که در ادامه بطور خلاصه از آن گفتگو می‌کنیم. قابل ذکر است که مراد ما از معاد جسمانی بررسی همه مسایل این موضوع نیست بلکه عمدتاً به اثبات عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی نظر داشته‌ایم.

۲. روش فلسفی صدرالمتألهین

صدرالمتألهین شیرازی وارث چندین قرن بحثها و کند و کاوهای عقلی و روشهای گوناگون فکری فیلسوفان و متکلمان و عرفای اسلامی است. تا پیش از صدرالمتألهین از چهار روش فکری در جهان اسلام نام برده می‌شود که عبارتند از؛ روش فلسفی استدلالی، روش فلسفی اشراقی، روش استدلالی کلامی و روش شهودی عرفانی. هرچند او با این روشهای گوناگون فکری آشنایی کامل دارد ولی اندیشه جویای حقیقت خود را محدود به هیچیک از این حوزه‌ها نمی‌کند، بلکه با استفاده از مزایا و نقاط قوت هر یک از آنها و

بهره‌گیری از ذوق و استعداد سرشار خویش در حل مسائل فلسفی، مکتب نوی را پایه‌گذاری می‌کند که امروز تنها با نام او شناخته می‌شود و به اسم حکمت متعالیه صدرایی معروف است. پیش از صدرالمتألهین و برای نخستین بار ابن سینا این نام را برای فلسفه‌مثنایی خود بکار برد (۶، ص: ۴۰۱) ولی هیچگاه فلسفه او به حکمت متعالیه معروف نشد. دلیل معروف شدن فلسفه صدرالمتألهین به این نام، این است که در حکمت صدرایی عقل و دین و شهود به روشی معقول و منطقی در کنار هم نشانده می‌شوند تا حصول معرفت و دستیابی به حقیقت را ممکن سازند. در حکمت متعالیه نه عقل از مقام شایسته خود معزول و تخطئه می‌شود و نه دین میدان تأویلهای نادرست و بی پایه قرار می‌گیرد و نه عرفان حقیقی و علوم شهودی به استناد علوم رسمی و جدالهای کلامی انکار می‌گردد، بلکه وقتی عقل در مباحث عالی الهی به ناتوانیهای خود پی می‌برد، کم کم تواضع و ادب حضور در پیشگاه عرفان و شهود حقیقی را پیدا می‌کند که طوری ورای طور عقل است و چون این وادی را کران ناپیدا و پرخطر می‌یابد، مکاشفات خود را بر دین عرضه می‌دارد تا به درستی آنها آگاهی یابد. در این راه حقایقی بر سالک آشکار می‌شود که عقل از شناخت آن ناتوان است ولی ناتوانی عقل از شناخت حقایق برتر به معنای تعارض آن حقایق با حکم روشن عقل نیست، زیرا آنچه را عقل روشن به محال بودن آن حکم می‌کند در هیچ حوزه‌ای از معرفت، شایسته پذیرش نیست. ناتوانی عقل از دریافت این حقایق به این معناست که عقل به تنهایی نمی‌تواند این حقایق را بشناسد و کسی که میان آنچه عقل محال می‌داند و آنچه عقل به آن نمی‌رسد، تفاوت نمی‌گذارد، پایین تر از آن است که طرف خطاب قرار گیرد (۱۶، ص: ۱۳۸). صدرالمتألهین با آنکه علوم شهودی را در مقامی والاتر از جایگاه دیگر علوم می‌نشاند (۱۲، ج: ۱، مقدمه، ص: ۹) ولی در سلوک، کشف بدون برهان را کافی نمی‌داند و حکمت را پیوسته با شریعت سازگار و فرجام هر دو را یکی می‌شمارد (۱۲، ج: ۷، ص: ۳۲۶). وی در هماهنگ کردن دین و فلسفه یقینی روش ویژه‌ای دارد که بر پایه آن در هر مسأله دشوار فلسفی به آیات قرآنی و روایات اسلامی استناد می‌کند و در تطبیق مسایل فلسفی به

آیات و روایات مورد استناد، حقیقتاً مهارت و زبردستی خاصی از خود نشان می‌دهد. اندیشه ژرف او در هماهنگ ساختن عقل و دین دو جنبه دارد: جنبه اول تأیید شرع به وسیله عقل است. او کتابهای فلسفی خود را در همین موضوع نگاشته است و هدف او از این کار تأیید و اثبات موضوعهای بیان شده در شریعت اسلامی به وسیله عقل و فلسفه است. جنبه دوم تأیید عقل به وسیله شرع است. وی کتابهای دینی خود را در این خصوص نگاشته، تا مسایلی را که در فلسفه خود با دلیل اثبات کرده است به تأیید شرع برساند (۱۲، ج: ۱، مقدمه، ص: ۱۲).

روش صدرالمتألهین در اثبات معاد جسمانی، بر پایه باقی گذاشتن آیات و روایات بر ظواهرشان و دست نیازیدن به تأویلات مخالف با معانی ظاهری آنها مبتنی است. وی ظواهر کتاب و سنت را حقیقت می‌داند و بیرون بردن آنها از معانی ظاهری‌شان را تا زمانی که دلایل صارفه عقلی و شرعی نداشته باشد، شایسته نمی‌شمارد (۱۴، ص: ۴۰۷). بنابراین ظواهر آیات و روایات در هر موضوعی، حجت است مگر در مواردی که برهان عقلی بدیهی بر امتناع آن اقامه شود، که در چنین صورتی برای اثبات هماهنگی عقل و دین، چاره‌ای جز تأویل آیات و روایات وجود ندارد. هر چند روش صدرالمتألهین در اثبات معاد جسمانی، روشی عقلی است ولی او به گفتار عرفای اسلامی در این مسأله توجهی تام دارد. از نظر عرفای اسلامی دنیا عالم ظاهر و معاد باطن آن است و انسان پس از مرگ به هر عالمی که انتقال یابد آن عالم از همین عالم عنصری تولد یافته است. هر چه در آن عالم بقا و جاودانگی دارد، در درون این عالم است اگر چه ظهور آن گوناگون و کیفیات آن متفاوت باشد. در عالم دنیا چیزهایی وجود دارد که با مرگ نابود می‌شود و چیزهایی هست که در عالم برزخ همراه روح است. مراد از چیزهایی که در عالم برزخ همراه روح است؛ قوای طبیعی و تصورات نیک و بد ذهنی و خیالی انسان است. عالم حشر، باطن عالم ظاهر است و آنچه در این عالم آشکار است در آن عالم پنهان است و آنچه در این عالم پنهان است در آن عالم آشکار می‌شود (۲۳، ص: ۹۱). نظریه صدرالمتألهین شیرازی در اثبات معاد جسمانی از راه اثبات تجرد قوه خیال،

کاملاً متأثر از این نظریه است، با این تفاوت که گفتار عرفا بر پایهٔ شهود عرفانی است و در چنین مقامی آنان خود را بی نیاز از ارائه دلیل می‌دانند ولی صدرالمتهلپین درصدد اثبات عقلی و برهانی کردن این مسأله است. از نظر او "خلقت" هیچ چیزی در طبیعت بیهوده و بی قصد و غایت نیست و هر موجودی بطور طبیعی متوجه غایت و در حرکت به سوی مقصد مطلوب خود است. انسان نیز گرایشی طبیعی و فطری بسوی کمال و مبدأ فعال دارد که با بازگشت به او تحقق می‌یابد. بنابراین پس از آنکه انسان مراتب خلقت - جمادی، نباتی و حیوانی - را از راه حرکت جوهری ذاتی پیمود و قوای دنیوی حیوانی او کامل شد ناگزیر به زندگی اخروی روی می‌آورد و از قوهٔ به فعلیت و از دنیا به آخرت و سرانجام به سوی پروردگار مطلق خود که غایت همهٔ غایبها و فرجام همه اشتیاقها و حرکتهاست منتقل می‌شود (۱۲، ج: ۹، ص: ۱۵۹).

۳. انسان در روز قیامت با چه بدنی برانگیخته می‌شود؟

این مسأله که انسان در روز قیامت با چه بدنی برانگیخته می‌شود یکی از مهمترین مباحث معاد جسمانی و معرکه آرای متکلمان و فیلسوفان اسلامی است. البته آنچه در این باره، ضروری دین به شمار می‌آید اعتقاد اجمالی به بازگشت روح به بدن در روز قیامت در هیأت اول اوست (۲۷، ص: ۱۲۷). اندیشمندان اسلامی در تعیین بدن اخروی مباحث زیادی را مطرح کرده‌اند. پیش از طرح این بحث ممکن است این مسأله در ذهن خطور کند که آیا اساساً طرح چنین بحثی ضرورت دارد یا خیر؟ از نظر عامه متدینان همان اعتقاد اجمالی به معاد جسمانی که ضروری دین به شمار می‌آید، کافی است. چنین افرادی اگر هم بدن اخروی را عین بدن دنیوی بدانند، خود را درگیر اثبات آن نمی‌کنند و قبول آنرا مقتضای ایمان دینی خود بشمار می‌آورند. ولی این اعتقاد اجمالی ذهن مسأله کاو متکلمان و فیلسوفان را که در پی معرفت تفصیلی امور هستند، قانع نمی‌کند. از اینرو آنان کوشیده‌اند بر مبنای دیدگاههای خاص خود چگونگی بدن اخروی را تعیین کنند و برای اثبات

هماهنگی نظر خود با نظر شریعت، سخنان خود را به شواهدی از کتاب و سنت استناد دهند. بطور کلی در این باره سه نظریه وجود دارد:

الف- نظریه کسانی که معتقدند بدن اخروی کلاً غیر از بدن دنیوی است و نفس در روز قیامت به بدنی غیر از این بدن تعلق می‌گیرد تا لذتها و المهای حسی و جزیی را درک کند.

ب- نظریه افرادی که به بازگشت بدنی مثل بدن دنیوی اعتقاد دارند.

ج- نظریه گروهی که معتقدند بدنی که نفس در روز قیامت به آن تعلق می‌گیرد، عین بدن دنیوی است.

ابن سینا که تعلق نفس را به اجرام آسمانی ممکن دانسته است (۶، ج: ۳، ص: ۳۵۵)^۳، و همچنین حکمای اشراقی که تعلق نفس را پس از مفارقت از بدن دنیوی، به جسم و قالب مثالی او می‌دانند (۱۰، صص: ۳۲۵-۳۲۶)^۴ از قائلین به نظریه غیرت بشمار می‌آیند. این نظریه طرفداران چندانی ندارد و مورد انکار افراد زیادی از اهل ایمان از مردم عامه و متکلمان و فیلسوفان اسلامی است. نظریه دوم از طرف امام محمد غزالی مطرح شده است و نظریه سوم نظریه عامه متدینان است که صدرالمتألهین خواسته است بر مبنای اصول فلسفی مکتب خود آنرا برهانی کند.

نزاع اصلی میان دو نظریه اخیر و تفسیرهای گوناگونی است که از نظریه عینیت شده است. برخی از متدینان بویژه امام محمد غزالی معتقدند انسانها در روز قیامت با بدنی مثل بدن دنیوی برمی‌گردند، زیرا انسانیت انسان به نفس ناطقه اوست که امری مجرد و جاودان است، نه بدن مادی تغییر پذیر. بنابراین با همه دگرگونیهایی که در بدن بوجود می‌آید، انسان به دلیل وحدت شخصیت خود همان شخص قبلی است و در روز قیامت نیز با تعلق نفس به بدنی مثل بدن دنیوی، همان شخص دنیوی محشور می‌شود. او در تهافت الفلاسفه (۲۴۶-۲۴۷) به صراحت می‌گوید: بعث و معاد بر گردانیدن نفس به بدن است، هر بدنی که باشد، خواه از ماده بدن اول، یا غیر آن و یا از ماده‌ای باشد که جدیداً آفریده شده است ... زیرا اگر نفس ابزار بدن را نداشته باشد نمی‌تواند

لذات و آلام جسمانی خود را دریافت کند، از اینرو آلت و ابزاری مثل ابزار نخستین (بدن دنیوی) برای او اعاده می‌شود و عود محققاً همین است.

معتقدان به این نظریه در اثبات نظر خود به برخی از آیات قرآنی و روایات وارد شده از معصومان (ع) استناد کرده‌اند. چنانکه از پیامبر (ص) نقل شده است که در مورد بهشتیان فرمود: بهشتیان جوان و ساده روی‌اند و نیز فرمود: اوّلین گروهی که وارد بهشت می‌شوند چهره‌شان چون ماه شب چهارده می‌درخشد، و آنان که از پی آنان به بهشت در می‌آیند، همچون کوكب درّی در آسمان نور افشانی می‌کنند و درباره‌ی دوزخیان فرمود: دندان کافر در روز قیامت مانند کوه اُحُد است (۹، ص: ۳۴۱). همچنین خداوند در قرآن می‌فرماید: "کَلِمَا نَضِجَتِ جَلُودُهُمْ بَدَنُهَا جَلُودًا غَيْرَهَا (نساء/ ۵۶) [کافران] هر چه پوستشان بریان گردد، پوستهای دیگری برجایش نهیم، و نیز می‌فرماید: اولیس الذی خلق السموات و الارض بقادر علی ان یخلق مثلهم بلی و هو الخلاق العلیم (یس/ ۸۱) آیا کسی که آسمانها و زمین را آفریده توانا نیست که باز آنرا بیافریند؟ آری، اوست آفریننده‌ی دانا. از نظر این افراد با توجه به آیه نخست و روایات بیان شده، روشن می‌شود که بدن بازگشت داده شده در روز قیامت، عین بدن دنیوی نیست ولی آیه دوم بیانگر این است که بدن اخروی مثل بدن دنیوی است.

اگر کسی قائلین به این نظریه را مورد اشکال قرار دهد و بگوید براساس این فرض لازم می‌آید که مثاب [= پاداش یافته] و معاقب [= کیفریافته] بالذات غیر از انجام دهنده طاعت و معصیت باشد، گویند: "ادراک لذتها و المها گرچه با واسطه‌ی اعضای جسمانی صورت می‌گیرد ولی کار روح است و روح عیناً باقی و فنا ناپذیر است از اینرو شخص در ایام کودکی همان شخص در زمان پیری است، هر چند صورت و هیأت ظاهری و بسیاری از اعضای او متبدل شده است، و اگر کسی که در دوره جوانی جنایت کرده است در زمان پیری مجازات شود، کسی نمی‌گوید شخص دیگری غیر از شخص جانی مجازات شده است (۱۴، ص: ۳۷۵-۳۷۶). صدرالمتألهین در تفسیر سوره یس (۱۹، صص: ۷۹-۸۰) در رد این نظریه گوید: "همان طوری که در جاهایی از کتابها و تفسیرهای خود بیان

کرده‌ام این نظریه رضایت خاطر ما را برآورده نمی‌کند زیرا از نظر من شخصی که در روز قیامت باز گردانده می‌شود از جهت چهره و دست و اعضاء عیناً همین شخص دنیوی است و تحقیق این معنا نیازمند بسط و شرح زیادی است که از شیوه تفسیر خارج است، هرچند فهم برخی از آیاتی که در خصوص حشر آمده است، بدون آن امکان پذیر نیست.

به نظر می‌رسد کسانی که به بازگشت بدنی مثل بدن دنیوی در روز آخرت اعتقاد دارند، با نظر به دگرگونیهای بدن مادی و ناتوانی از اثبات عینیت بدن اخروی با آن، به چنین نظریه‌ای روی آورده‌اند، و سپس ظواهر آیات و روایات را بر معنای مورد نظر خود تطبیق داده‌اند. در این نظریه به شخصیت انسان که به نفس ناطقه اوست توجه کافی شده است ولی در مورد تشخیص بدن که وابسته به نفس است نه ماده آن، نظریه ابهام دارد و قادر به رد کامل شبهه تناسخ نیست. گویی خود غزالی متوجه چنین اشکال احتمالی در گفتار خود بوده است چون بلافاصله می‌گوید: "این تناسخ نیست زیرا شخصی که در روز قیامت بازگشت داده می‌شود همان شخص دنیوی است، حال آنکه بنا به تناسخ وقتی نفس به بدن دیگری تعلق می‌گیرد شخص دیگری باز می‌گردد. فرق این دو این است که هرگاه از تعلق دو باره روح به بدن دیگر، شخص اول به وجود آید در واقع این حشر خواهد بود و در غیر این صورت تناسخ است (۱۴، ص: ۴۰۰ و ۱۳، ص: ۲۷۴). صدرالمتألهین تقریر غزالی را از معاد جسمانی و اینکه در روز قیامت شخص باز می‌گردد نه بدن با تصریح او به اینکه شخص مجموع روح و بدن است، مشکل دانسته است و از آن مشکلتر را فرقی می‌داند که میان حشر و تناسخ بیان کرده که از نظر وی چیزی جز زورگویی نیست (۱۴، ص: ۴۰۰).

از نظر صدرالمتألهین حل مبنایی این معضل از راه نفی و ابطال کامل تناسخ به روش ویژه او امکان پذیر است. ایشان معتقد است محال بودن تناسخ جز در پرتو نور رسالت روشن نمی‌شود چرا که اندیشه اندیشمندان و ذهن بیشتر حکمایی که انوار حکمت خود را از چراغدان نبوت و ولایت بر نگرفته‌اند، ناتوان از شناخت این حقیقت است (۲۱، ص: ۹۲). برهان قاطع و قوی او بر رد

و ابطال تناسخ بر دو پایه استوار است: یکی وجود ترکیب طبیعی اتّحادی میان نفس و بدن و دیگری اثبات حرکت ذاتی جوهری در آن دو. وی در تقریر این برهان می‌گوید: "تعلق نفس به بدن تعلقی ذاتی و ترکیب آن دو، ترکیبی طبیعی و اتّحادی است و برای هر یک همراه با دیگری، حرکتی ذاتی و جوهری وجود دارد؛ یعنی، هر دو در آغاز پیدایش نسبت به حالات و صفات [کمالات] خود بالقوه‌اند و متناسب با مراحل مختلف سنّی از نوزادی و کودکی و جوانی و پیری و سالخوردگی، حالات نفس و جسم در انسان دگرگون شده، هر دو از حالت قوه به حالت بالفعل سیر می‌کنند و تا زمانی که نفس به بدن مادی تعلق دارد درجات قوه و فعلیت او متناسب با درجات قوه و فعلیت بدن خاصّ اوست. از اینرو هر نفسی در مدت زندگی دنیوی خویش از قوه به فعل حرکت می‌کند و به حسب اعمال نیک یا بدی که انجام می‌دهد فعلیتی خاص در جهت خوشبختی یا بدبختی خود به دست می‌آورد و وقتی که نفس در یک نوع از انواع به فعلیت رسد محال است بار دیگر نسبت به آن فعلیت در مرتبه قوه قرار گیرد. همان طور که محال است حیوان پس از آنکه آفرینشی کامل یافت، نطفه یا علقه شود، زیرا حرکت ذاتی جوهری، حرکتی اشتدادی [استکمالی] و خروج از قوه به فعلیت است و حرکتهای قسری و بالعرض مانع از آن نخواهد بود. بنابراین نتیجه می‌گیریم اگر نفس پس از جدایی از بدن به بدنی دیگر در حالت جنینی یا هر بدن دیگری تعلق بگیرد، لازم می‌آید یکی بالقوه و دیگری بالفعل باشد، حال آنکه این امر ممتنع است، زیرا ترکیب نفس و بدن ترکیبی طبیعی و اتّحادی است و چنین ترکیبی میان دو امر که یکی بالفعل و دیگری بالقوه است، محال است (۱۲، ج: ۹، صص: ۲-۳).

صدرالمتألهین به دگرگونی بدن دنیوی و تبدیل آن از صورت دنیوی به صورت برزخی و صورت اخروی معترف است و بر پایه عینیت و جاودانگی نفس به عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی حکم می‌کند و نه تنها هویت و شخصیت انسان را به صورت کمالی و نفس ناطقه او می‌داند؛ بلکه تشخص بدن او را نیز از همین راه اثبات می‌کند. بر این اساس می‌گوید: "بدن بازگردانده شده در صحنه قیامت، شخصاً و عیناً همان شخص دنیوی است و کسی که این حقیقت

را انکار کند شریعت را انکار کرده و منکر شریعت عقلاً و شرعاً کافر است و کسی که معتقد است بدنی مثل بدن اول [دنیوی] و با اجزای دیگر باز می‌گردد، حقیقت معاد را انکار کرده و ناگزیر است بر این پایه بسیاری از نصوص قرآنی را منکر شود (۱۴، ص: ۳۷۶). البته، نباید عینیت مورد نظر او را با عینت مورد ادعای برخی از متکلمان یکی دانست. مراد از عینیت در اصطلاح اهل کلام این است که بدن حشر شده در روز قیامت عین بدن شخص در زمان مرگ یا دوره جوانی و یا هنگام طاعت و معصیت است (۲، ص: ۴۲). حال آنکه چنین اعتقادی با عقل و دین سازگار نیست زیرا آموزه‌های شریعت بیانگر حشر انسانها به صورتهای گوناگون است و از نظر عقلی بدنهای اخروی باید به صورتی متناسب با سرای باقی و سراسر حیات اخروی محشور شوند و از هرگونه فساد و مرگ مبرا باشند. چون بر فرض آنکه بدن محشور در قیامت عین بدن موجود در گورها باشد یا تعلق نفس به بدن در همین عالم، تحقق می‌یابد که در این صورت آخرت به وجود نیامده است و یا بدن دنیوی با همه دگرگونیهای مادی خود، در عالم آخرت تحقق می‌یابد و متعلق نفس قرار می‌گیرد که این فرض نیز باطل است. شاید وجود آیاتی از قرآن که بیانگر برانگیختن انسانها از گورهاست، باعث پیدایش چنین نظریه‌ای در میان این افراد شده باشد.

نظریه شیخ احمد احسائی در همین راستا قابل بررسی است. وی از موضع طرفداری از کتاب و سنت و با ادعای عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی، برای انسان جسدی هورقلیایی قایل شده است. از نظر وی جسد هورقلیایی همان چیزی است که در روایات "طینت" نامیده شده است. این جسد مجرد نیست بلکه نوعی جسم دوم و لطیف است که از عناصر هورقلیا تشکیل شده و از سنخ عالم هورقلیاست. او تحقق معاد را با همین جسد امکان پذیر می‌داند (۳، ص: ۳۷۲-۳۷۴). وی معتقد است نفس پس از مفارقت از بدن دنیوی در جسد هورقلیایی خود وارد می‌شود. این نظریه از آن جهت که جسد هورقلیایی انسان را مجرد معرفتی نمی‌کند با نظریه حکمای اشراقی که معتقد به قالب مثالی عاری از ماده‌اند فرق دارد و از آن جهت که بر پایه مادی بودن بدن اخروی به

عینیت آن با بدن دنیوی حکم می‌کند، با نظریهٔ یاد شده از متکلمان، وجه اشتراکی پیدا می‌کند هر چند نظریه‌ای متفاوت از آن است.

ممکن است برخی بگویند؛ معاد جسمانی به معنای حشر نفس با عین مواد دنیوی است هر چند مطابق روایات اسلامی، شکل انسان حشر شده غیر از انسان دنیوی باشد. بنابراین ملاک اینهمانی انسان وجود نفس با بدن مخصوص است. بدن مخصوص از نظر این افراد وجود مادهٔ نخستین بدن همراه با صورت جسمی است. توضیح آنکه در باره وجود انسان دو اعتبار وجود دارد؛ یکی اینکه بدن را مانند سایر اجسام، جدا از نفس در نظر بگیریم، با این اعتبار، بدن هیچ تفاوتی با سایر اجسام مادی ندارد و مانند آنها دارای مادهٔ نخستین با صورت جسمی است. دیگر اینکه بدن را مادهٔ نفس و نفس را صورت آن در نظر بگیریم، با این اعتبار است که گفته می‌شود تشخیص بدن به صورت کمالی یا نفس ناطقهٔ اوست. از نظر صدرالمتهلین بر مبنای اعتبار نخست نمی‌توان عینیت بدن اخروی را با بدن دنیوی اثبات کرد، اگر چه گاهی در برخی از کتابهای خود مانند کتاب شرح هدایهٔ اثیری (۳۸۱) و برخی از تفاسیر خود بر سوره‌هایی از قرآن (۲۱، ص: ۷۳ و ۱۹، ص: ۸۱) از برانگیخته شدن انسانها از گورها مطابق ظواهر پاره‌ای از آیات قرآنی سخن گفته که این امر تداعی‌گر نظریهٔ متکلمان است ولی این نظریه، نظریهٔ اصلی و برهانی او به شمار نمی‌آید؛ زیرا، در هیچکدام از کتابهای خود آنرا اثبات نکرده است و همیشه بر پایهٔ اعتبار دوم است که به اثبات عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی پرداخته است. چون بر مبنای اعتبار نخست، مادهٔ بدن پیوسته در حال تغییر و دگرگونی است و در هر موجود مرکب مادی، ماده به نحو مبهم و بدون تعین معتبر است. بنابراین نتیجه‌ای که از نظریهٔ حشر انسانها با بدن مخصوص به دست می‌آید این است که انسانها باید با بدنهایی فراهم آمده از مادهٔ نخستین و صورت جسمی که عین بدن عنصری دنیوی آنهاست، محشور شوند، ولی در عین حال متناسب با عالم آخرت که سرای بقا و قرار و عدم تغییر است، هیچگونه تغییری نداشته باشند، چنین نتیجه‌ای مستلزم وجود ماده بدون حرکت است که بر پایهٔ حرکت ذاتی جوهری ماده پذیرفتنی نیست. حتی اگر برای بدنهای

اخروی نوعی جسمیت و تحول را قائل باشیم باز هم اثبات عینیت به طریقه مورد نظر متکلمان قابل اثبات نیست. زیرا جسم برزخی و اخروی با جسم مادی دنیوی متفاوت است و هنگامی که تفاوت این جسمها را به مقتضای خاص هر یک از این عوالم بپذیریم ناگزیر باید احکام و ویژگیهای خاصی را هم برای هر یک از آنها قائل شویم. قرآن کریم قیامت را بمنزله پایان حرکتهای تکاملی و غیر تکاملی این جهان و عالم قرار و آرامش معرفی می‌کند: "... وان الاخره هی دار القرار" (غافر/ ۳۹) ... و در حقیقت آخرت همان سرای قرار و بقاست. و یا آنرا همچون بندرگاهی می‌داند که کشتی طوفانزده دنیا پس از دگرگونیها و حرکتهای فراوان در آن لنگر می‌اندازد و از حرکت باز می‌ایستد: "یسئلونک عن الساعة ایان مرسیها" (اعراف/ ۱۸۷) [ای پیامبر] از تو درباره قیامت می‌پرسند که چه زمانی فرا خواهد رسید و این کشتی دنیا لنگر خواهد انداخت. این تعبیرات درباره قیامت بیانگر این نکته است که قیامت مقصد و هدف تحولات دنیا و مرحله فعلیت آن است. بنابراین باید اختلاف مراتب را در نظر داشت و در مورد آنها یکسان حکم نکرد. از اینرو هر چند ظواهر آیاتی که از برانگیخته شدن انسانها از گورها حکایت دارند می‌توانند مؤیداتی برای نظریه یاد شده از متکلمان به شمار آیند، ولی از سوی دیگر نباید دسته‌های دیگر از آیات قرآن و احادیث بسیاری از معصومان (ع) را که در آنها دنیا و امور دنیوی با اوصاف فانی و متاع اندک و زود گذر و سرای تغییر و دگرگونی و ... و آخرت با ویژگیهای باقی و سرای ثبات و جاودانگی و منزلگه سراسر حیات معرفی شده‌اند، از نظر دور داشت. با دقت در این آیات و روایات این نکته بروشنی اثبات می‌شود که بدن اخروی نمی‌تواند عین بدن دنیوی و به معنای یاد شده باشد، زیرا از نظر عقلی و شرعی مسلم است که بدن در هر عالمی، متناسب با همان عالم، وجود می‌یابد. بنابراین آیات مورد استناد متکلمان را باید به گونه‌ای دیگر معنا کرد تا تعارض ظاهری میان این دو دسته آیات رفع شود...

بر طبق اخبار فراوان از معصومان (ع) بدنهای اخروی به صورت نیتها و ملکات درونی آنان، متصور می‌شوند و حشر گوناگون می‌یابند. چنانکه از پیامبر گرامی اسلام (ص) نقل شده است که فرمود: "یحشر الناس علی وجوه مختلفه"

(۱۲، ج: ۹، ص: ۵). شکی نیست بدنهای اخروی از آن جهت که حتی و زنده و باقی هستند با بدنهای دنیوی فناپذیر و دارای حرکات و تعلقات مادی فرق دارند. در برخی از روایات از تجسم یا حشر روح به صورت بدن سخن به میان آمده است. ابوبصیر در باره چگونگی ارواح مؤمنان در قیامت از امام صادق (ع) سؤال می‌کند، امام می‌فرماید: "فی الجنّه علی صور ابدانهم لو رأیته لقلت فلان" (۱۲، ج: ۸، ص: ۳۱۶). ارواح مؤمنان در بهشت به صورت بدنهای آنان حشر می‌شوند، به طوری که اگر هریک از آنان را ببینی، بی تردید می‌گویی این فلان شخص است. بنابراین عینیت به معنای مورد نظر برخی از متکلمان از نظر عقلی پذیرفتنی نیست و با این آیات و روایات سازگاری ندارد ولی عینیت مورد قبول صدرالمতألهین که از راه نفس ناطقه و صورت کمالی انسان اثبات می‌شود، امری برهانی و هماهنگ با آیات و روایات یاد شده است. شاید آیاتی از قرآن، مانند آیه: "أولیس الذی خلق السموات و الارض بقادر علی ان یخلق مثلهم بلی و هو الخلاق العلیم" (یس/۸۱) که در آنها سخن از مثلیت به میان آمده است بر تفاوت بیان شده میان بدنهای اخروی و بدنهای دنیوی دلالت داشته باشند. همچنین نظریه شیخ احمد احسایی از نظر عقلی پذیرفته نیست؛ زیرا، وی با آنکه مدعی عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی است و بر همین مبنا نظریه صدرالمتألهین را مورد انتقاد قرار می‌دهد ولی چون جسم هورقلیائی را از عناصر این عالم نمی‌داند از اثبات عینیت عاجز مانده است (۳، ص: ۳۷۴). از نظر صدرالمتألهین عالم دنیا مرحله حدوث نفس در بدن و آغاز فعالیت‌های رو به تجرد او در بستر حرکت جوهری است و عالم پس از مرگ، مرحله ظهور تجلیات نفس ناطقه به صورت تجسم ملکات و اعمال اوست. از نظر او بدن مادی و دنیوی انسان به سبب حرکت جوهری اشدنادی، رشد و تکامل می‌یابد و روح در بستر آن بمنزله صورت کمالی آن به وجود می‌آید. این روح نیز مدتی همراه با بدن در زندگی دنیوی به حیات تکاملی خود ادامه می‌دهد و به مرحله‌ای می‌رسد که دیگر به بدن مادی نیازی ندارد و از آن مفارقت می‌کند که از این مرحله تعبیر به مرگ (مرگ طبیعی) می‌کنند و از آنجا که نفس قبلاً در زندگی با بدن دنیوی دارای ملکاتی شده است، در روز قیامت، متناسب با آن

ملکات، تنزل و تجسم می‌یابد و تصورات و تخیلات او نیز موجوداتی را به وجود می‌آورند که مظاهر لذات و آلام اخروی خواهند بود. البته روح که تشخیص انسان وابسته به اوست، طوری تجسم پیدا می‌کند که تمام ویژگیهای انسان دنیوی جز ماده را داراست و هرکس او را ببیند، می‌شناسد و می‌گوید این همان شخص است.

هیچکدام از فیلسوفان و متکلمان اسلامی پیش از صدرالمتألهین موفق به اثبات عقلی معاد جسمانی به معنای حشر عین بدن دنیوی نشده‌اند زیرا اثبات عقلی معاد جسمانی به معنای یاد شده بر اصولی چون اصالت و تشکیک و تشخیص وجود و حرکت جوهری در موجودات و اثبات تجرد قوه خیال و ... مبتنی است که برای هیچ یک از آنان روشن و مبرهن نبوده است بنابراین این اثبات عقلی معاد جسمانی بر پایه اصول یاد شده یکی از نظریات اختصاصی و ابتکاری صدرالمتألهین شیرازی است. او خود به چنین توفیقی، بسیار مباهات می‌ورزد و آنرا فضل و رحمت الهی به دلیل اشتغال به این مطلب عالی می‌شمارد (۱۴، ص: ۳۸۲). در ادامه بحث، به بررسی گویا و فشرده‌ای از این اصول و نحوه کاربرد آنها در اثبات معاد جسمانی از نظر صدرالمتألهین می‌پردازیم.

۴. اصول و پایه‌های اثبات عقلی معاد جسمانی از نظر صدرالمتألهین

در کتابهای صدرالمتألهین تعداد اصولی که مبنای اثبات معاد جسمانی قرار می‌گیرند، مختلف است. کمترین آنها شش اصل است (۱۵، صص: ۵۹۵-۵۹۹) و بیشترین آنها در جلد نهم اسفار (۱۸۵-۱۹۷) یازده اصل و در رساله زادالمسافر، دوازده اصل است (۲، صص: ۱۱-۲۰) و در سایر کتابها مانند المبدأ و المعاد (۳۸۲-۳۹۴)، الشواهد الربوبیه (۲۶۱-۲۶۶) و العرشیه (۶۹-۷۶) و تفسیر سوره یس (۳۷۱-۳۸۲) هفت اصل بیان شده است. این اصول در کتابهای یاد شده در ترتیب ذکر، متفاوتند و در اثبات معاد جسمانی برخی نقش مستقیم و تأسیسی و برخی نقش غیر مستقیم و تأییدی دارند.

پس از آشنایی با این اصول و با بررسی آیات و روایات روشن می‌شود که سخن منکران معاد جسمانی و نظریهٔ ابن سینا و غزالی و حکمای اشراقی در این مسأله بی اساس است و نظریهٔ درست در بارهٔ معاد، بازگشت حقیقت نفس و بدن خواهد بود که بر پایه اصول فلسفی ذیل اثبات می‌شود.

۴.۱. اصالت وجود:

در هر چیزی وجود امری عینی و منشأ آثار واقعی و اصل در موجودیت آن است و ماهیت امری اعتباری و تابع وجود است. بنابر این آنچه در روز قیامت باز می‌گردد، وجود هر یک از افراد انسانی است.

۴.۲. تشخیص وجود:

تشخیص هر چیز و متمایز کننده آن همان وجود خاص آن است و آنچه سایر حکما عوارض مشخصه می‌شمارند چیزی جز نشانه‌ها و لوازم وجود خاص شیء نیست. بنابر این با تغییر نشانه‌های وجودی، موجود می‌تواند شخصیت خود را حفظ کند. بر پایهٔ این اصل، تشخیص هر فرد انسانی به وجود اوست و وجود خاص هر فرد با تغییر نشانه‌های وجودی مانند زمان، مکان، شکل و ... باقی و هویت و شخصیت او محفوظ می‌ماند.

۴.۳. تشکیک وجود:

حقیقت وجود دارای مراتب گوناگون است و اختلاف افراد وجود به شدت و ضعف و تقدم و تأخر و کمال و نقص به طبیعت وجود بر می‌گردد. بر اساس این اصل، وجود هر فرد انسانی در استکمال خود مراتبی گوناگون از شدت و ضعف را طی می‌کند.

۴.۴. حرکت جوهری:

ذات و جوهر پدیده‌های مادی در بستر جوهریت خود حرکت می‌کند و حالات گوناگون ذاتی را یکی پس از دیگری می‌پذیرد و چون اجزای حرکت دارای وحدت اتصالی است، وجود متحرک از آغاز تا فرجام حرکت جوهری خود یک هویت واحد خواهد بود که در هر مرتبه از مراتب حرکت استکمالی خویش دارای علایم وجودی معینی است. بر مبنای این اصل وجود طبیعی انسانها با حرکت ذاتی و جوهری خود پیوسته در سیلان و حرکت است و

وحدت هویت هر فرد در همه مراحل حرکت از مبدأ تا منتها باقی است. اگر چه این هویت واحد در هر یک از مراتب به احکام خاص آن مرتبه متصف می‌شود، ولی اتصاف به احکام و عوارض خاص با وحدت اتصالی آن هویت واحد منافات ندارد.

۴.۵. هویت و شخصیت هر موجود مرکب به صورت کمالی اوست نه ماده او.

نیاز موجود طبیعی به ماده، تنها به سبب ناتوانی و ضعف وجود اوست که نمی‌تواند به ذات خویش مستقل و بی‌نیاز از حامل طبیعی (ماده‌ای که پذیرنده اوست) باشد. زیرا ماده شیء همان جوهر حامل قوه‌ای است که پذیرنده ذات و کمالات ذاتی و عرضی آن شیء است و نسبت آن به صورت، نسبت نقص به تمام است. ماده و آنچه در راستای آن است در شیء مادی به نحو ابهام و بدون تعیین معتبر است، زیرا اعضای شخص و بدن او دائماً در تحول و دگرگونی و سیلان است، حال آنکه شخص با همان نفس و بدن از ابتدای عمر تا پایان آن باقی است چون حفظ و بقای بدن او به نفس است که صورت تمام و کمال اوست. پس تشخیص بدن از آن جهت که بدن این نفس است به همین نفس است، هر چند ترکیب بدن تغییر و تبدل پذیرد. و تشخیص اعضای بدن از قبیل دست و انگشتان معین نیز به دلیل پیروی و تبعیت از هویت [واحد و باقی] نفس، دارای هویتی باقی است. مطابق با این اصل شخصیت و هویت انسان و تشخیص و عینیت بدن او هر دو وابسته به نفس او معرفی شده است و نیاز انسان به بدن مادی به دلیل ضعفی است که وجود مادی او دارد نه اینکه حقیقت انسان اصلاً نتواند بدون ماده تحقق پیدا کند. ماده در هر موجود طبیعی از جمله انسان حامل صورت و حقیقت اوست نه اینکه داخل در حقیقت او باشد، زیرا نسبت ماده به صورت، نسبت نقص به کمال است و در هر موجود مادی، ماده و اوصاف آن تنها به نحو ابهام و بدون تعیین معتبر است. بنابراین وقتی صورت طبیعی و مادی انسان به صورت مثالی و صورت اخروی تبدیل شود این تبدلات و انتقالات به حقیقت خاص وجودی او لطمه‌ای نمی‌زنند و هویت و شخصیت او را زایل نمی‌کنند.

۴.۶. تجرد قوه خیال:

قوه خیال حال در هیچ جزئی از اعضای بدن نیست، بلکه قوه‌ای مجرد از ماده به تجرد برزخی است. ابن سینا منکر تجرد قوه خیال [خیال متصل] است و در طبیعیات شفاء (۳۴۲) دلایلی در رد آن آورده است. شیخ اشراق در کتابهای خود به ویژه حکمة الاشراق (۲۱۱-۲۱۵) با آنکه وجود عالم مثال [برزخ] را اثبات کرده است ولی قوه خیال و سایر قوای مربوط به غیب نفس جز قوه عاقله را مادی معرفی کرده و معتقد است نفس، صورتهای خیالی را در عالم مثال [مثال مطلق] مشاهده می‌کند. صدرالمتألهین همه صورتهای خیالی را از صقع نفس می‌داند، زیرا آنها را از اقتضائات قوه خیال و از اختراعات خود نفس بر می‌شمارد. از نظر او نسبت صورتهای خیالی به قوه تخیل مانند نسبت معلول به علت است نه مانند نسبت حال به محل. قیام صورتهای خیالی به نفس، قیام صدوری است نه حلولی. صورتهای علمی زاینده نفس و نفس منشأ آنهاست. وی معتقد است صورتهای و مقادیر دو گونه حاصل می‌شوند، گاهی از سوی فاعل و به حسب استعداد و قابلیت ماده به وجود می‌آیند و زمانی مانند افلاک و کواکب که از مبادی فعال به وجود می‌آیند، بدون مشارکت ماده از سوی او حاصل می‌شوند. صورتهای خیالی که بوسیله قوه خیال از نفوس صادر می‌شوند از نوع اخیر به شمار می‌آیند، زیرا صورتهای خیالی نه وابسته به ماده مغزی و نه موجود در عالم مثال کلی‌اند، بلکه در صقع عالم نفس و خارج از اجسام این عالم مادی هستند. حکمای مشایی و پیروان آنان به دلیل اینکه عالم مقدر را بدون حلول در ماده و نیز کثرت فردی را بدون ماده، محال می‌دانند، منکر عالم مثال شده‌اند (۲۵، ص: ۴۳۷). ابن سینا در امور مادی، سبب پیدایش تکثر در افراد یک نوع را ماده دانسته و بر این اساس گفته است هرگاه در قوه خیال مربعی را تخیل کنیم که در دو طرف آن، دو مربع مساوی با یکدیگر قرار گرفته باشند، اختصاص یافتن هر یک از این دو مربع به طرف خاص بواسطه ماده جسمانی است، از اینرو قوه مدرک و حافظ جزئیات [قوه خیال] باید امری مادی و جسمانی باشد (۵، ص: ۳۴۲). ولی صدرالمتألهین منشأ تکثر در افراد را گاهی ماده و زمانی فاعل و جهات متکثر در او می‌داند و نفس را خلاق

صورت‌های موجود در صقع خود به شمار می‌آورد و قیام صورت‌ها را به نفس، قیام صدوری معرفی می‌کند نه قیام حلولی. بنابراین از نظر وی اختصاص یافتن یکی از دو مربع به طرف راست و مربع دیگر به طرف چپ به مجرد اعتبار ذهن و خلاقیت نفس است. هر وقت نفس بخواهد مربع سمت راست را در جای مربع سمت چپ قرار دهد باید از ابتدا آنرا ایجاد کند و چون صورت‌های خیالی، قیام صدوری به نفس دارند و غیر حال در ماده و دارای تجرد برزخی‌اند امکان تبدیل یک مربع به مربع دیگر وجود ندارد، بلکه ذات مربع بدون اینکه در ماده‌ای حلول کند، آفریده نفس است. پس تغایر اجسام برزخی از سوی فاعل [نفس] است (۱، ص: ۶۵). از نظر صدرالمتألهین اشتغال نفس به امور مادی و حسی مانع از تمرکز همه قوای او در قوه خیال و عدم تأثیر قوه خیال در این عالم می‌شود. در غیر این صورت و با قوی شدن نفس صورت‌هایی که نفس با قوه خیال خود می‌آفریند از صورت‌های حسی این عالم به مراتب قویتر خواهند بود (۱۳، ص: ۲۶۳).

۷.۴. با تلاش بدن مادی و اعضاء و ابزارهای آن، قوه خیال به سبب تجردش باقی می‌ماند و هیچگونه زوال و اختلالی نمی‌پذیرد.

نفس پس از جدایی از بدن مادی، قوه خیال را همراه خود دارد و برای او تعلق ضعیفی به بدن باقی است. البته این تعلق، تعلق به اجزای مادی بدن نیست بلکه به هیأت و صورتی است که از آن مفارقت کرده است و در ذکر و یاد او [نفس] باقی است. دلیل این امر این است که نفس با جدایی از بدن قوه وهمی را که بالذات مدرک معانی جزئی و با استخدام قوه خیال مدرک صورت‌های جسمانی است با خود به همراه می‌برد. نفس که در ادراک جزئیات مادی، نیازمند بدن نیست چه بسا اموری جزئی و شخصی [جسمانی] را به ذات خود یا قوه‌ای که قائم به اوست درک می‌کند. صورت علمی و خیالی امور یاد شده عین وجود خارجی و عینی آنهاست. پس نفس ذاتاً حواسی دارد که با آنها اشخاص اخروی را که واقعی و غیر از اشخاص این عالم و غایب از حواس ظاهرین درک می‌کند. بنابر این با جدایی نفس از بدن [مرگ] نفس انسانی با عالم بودن به ذات خود و به همراه داشتن قوای مدرک، ذات خود را تخیل

می‌کند و خود را عین انسان در گور شده می‌بیند و بدن را مدفون می‌یابد اگر بدبخت باشد الهاماتی را که دریافت می‌کند به صورت عقوبت‌های حسی [عذاب قبر] به گونه‌ای که در شرایع بیان شده است، ادراک می‌کند و اگر خوشبخت باشد ذات خود را سازگار و همنشین صورتهای وعده داده شده از قبیل جنّات و انهار و حلائق و غلمان و حورالعین ادراک می‌کند. این حقیقت همان است که رسول خدا (ص) فرمود: قبر باغی از باغهای بهشت یا گوری از گورهای آتش است (۲۶، ج: ۶، ص: ۲۶۷). صدرالمتألهین در ادامه این مطلب می‌گوید: مبادا کسی اعتقاد پیدا کند اموری که پس از مرگ می‌بیند، مانند احوال قبر و هول و هراسهای قیامت، اموری صرفاً موهوم و تخیلی است که تحقیق در عالم واقع ندارند. چنانکه بسیاری از افراد منتسب به حکمت و شباهت برندگان به حکما پنداشته‌اند، کسی که چنین اعتقادی داشته باشد به حسب شریعت کافر است و به حسب حکمت، گمراه است (۱۳، ص: ۲۷۶). وی معتقد است همانطور که اصحاب کرامات با نیروی همت و اراده خویش قادر به خلق اموری در عالم خارجند و آن امور در خارج وجودی بمنزله محلّ همت و اراده ندارند، همه اهل آخرت نیز قادرند با نفس خود صورتهای متناسب با ملکات و صفات باطنی خویش را بیافرینند (۱۳، ص: ۲۶۴). نتیجه‌ای که از این اصول به دست می‌آید این است که بر خلاف نظریه غزالی که انسان حشر شده را به لحاظ نفس عین انسان دنیوی ولی به لحاظ بدن مثل آن می‌داند، شخص اخروی نفساً و بدناً عین شخص دنیوی است هر چند ویژگیهای بدن مانند مقدار و وضع و ... تغییر کرده باشند. این تغییرات به بقای تشخص بدن ضرری نمی‌زنند، زیرا تشخص هر بدنی به بقای نفس اوست پس با بقای صورت نفسانی، تبدل ماده بدنی معتبر نیست. می‌توان گفت غزالی در اعتقاد به مثلّیت بدن اخروی با بدن دنیوی به تغییرات و دگرگونیهای بدن عنصری دنیوی نظر داشته است ولی صدرالمتألهین در اعتقاد به عینیت، به وحدت و جاودانگی نفس و وابسته بودن تشخص بدن به نفس توجه داشته است. بر پایه همین نتیجه، عینیت مصطلح میان برخی از متکلمان نیز ردّ می‌شود زیرا این افراد به اختلاف مراتب میان دنیا و آخرت، و لزوم حشر بدن به گونه‌ای متناسب با عالم آخرت، توجه ندارند.

نه تنها تشخص بدن به بقای نفس ناطقه اوست، بلکه تشخص هر عضوی از اعضای بدن، حتی یک انگشت هم همین طور است زیرا برای انگشت بدن زید دو اعتبار است: یکی اعتبار اینکه ابزاری مخصوص مثلاً برای زید است، دیگر اینکه در حد ذات خود جسم معینی از اجسام است. به اعتبار اول نام انگشت را بر او گذاشته اند نه به اعتبار دوم. پس تعیین و تشخص آن به اعتبار اول تا زمانی که نفس آنرا بکار وامی دارد و مزاج آنرا از انحراف حفظ می‌کند و هرگونه که می‌خواهد می‌گرداند، پیوسته باقی است ولی تعیین و تشخص او به اعتبار دوم به سبب دگرگونی‌هایی که در آن صورت می‌گیرد زائل می‌گردد. بنابراین با تعلق نفس به بدن در روز آخرت، بدن اخروی عین بدن دنیوی خواهد بود زیرا نفس باقی است و تشخص و تعیین بدن با همه تغییراتی که می‌کند به اوست.

نظریه صدرالمتألهین درباره معاد جسمانی پس از او از نقد و انتقاد دیگران (همانطور که در نظریه شیخ احمد احسائی دیدیم) مصون نمانده است. حکیم ملاعلی مدرس زنوزی در حواشی خود بر موضعی از کتاب نفس اسفار که سپس آنرا در رساله‌ای به نام سبیل الرشاد گرد آورده، از نظریه صدرالمتألهین فاصله گرفته و با سبک و اسلوبی نو و ابتکاری به اثبات معاد جسمانی پرداخته است. وی با آنکه در اصول مبنایی خود مانند حرکت جوهری ماده و اشتداد و تشکیک وجود با صدرالمتألهین توافق کامل دارد ولی با استفاده از برخی متفرعات که از اصول یاد شده حاصل می‌شود و اثبات ترکیب اتحادی حقیقی میان نفس و بدن، معتقد است که پس از مرگ، بدن هر شخص یا خاکی که از تجزیه آن حاصل می‌شود، حامل آثاری است که نفس ناطقه در آن به ودیعه گذاشته است. بنابر این خاک یاد شده، خاکی معمولی نیست و از سایر مواد و عناصر متمایز و مطابق با حرکت جوهری ذاتی به سوی غایت مناسب خود که همان نفس ناطقه اوست رهسپار است و در آخرین مرحله سیر صعودی خود به آن اتصال می‌یابد. از نظر او با مرگ ارتباط نفس و بدن از بین نمی‌رود بلکه نفس پیوسته پس از مفارقت از بدن از طریق قبض به نفس کلی الهی و به عنوان جهتی از جهات فاعلیت آن، تدبیر و تصرف در بدن را بر عهده دارد. همین امر تفاوت میان تصرف تدبیری نفس و بدن پیش از مفارقت و پس از آن

را روشن می‌سازد؛ زیرا، نفس پیش از مفارقت از بدن، به طریق بسط و در یک نظام شخصی و جزیی بدن را تدبیر می‌کند ولی پس از مفارقت، با اتصال به نفس کلی الهی از طریق قبض و در یک نظام کلی این عمل را به انجام می‌رساند. از نظر این حکیم همانطوری که هستی در آخرین مراحل تنزل خود ملازم با هیولا یا ماده نخستین است که قوه محض است و فعلیتی جز عدم فعلیت ندارد، ماده بدن نیز در سیر صعودی به سوی غایت مناسبش، ملازم با نفس ناطقه خود بوده و به آن اتصال می‌یابد (۸، صص: ۱۱ و ۳۲-۳۴).

آنچه باعث شده این حکیم نفس ناطقه را در جایگاه خود بدون تنزل، ثابت بداند و بدن را متحرک به سوی او بشمارد، دوری از اشکال تناسخ بوده است. چون اگر نفس تنزل کند و به بدن تعلق گیرد معلوم می‌شود هنوز بدن از ماده و آثار مادی رها نشده و تعلق در دنیا صورت گرفته است نه در آخرت و این تناسخ است و سبب اینکه بدن مادی را رهسپار به سوی نفس ناطقه می‌داند این است که عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی را مطابق با ظواهر پاره‌ای از آیات و روایات اسلامی به اثبات برساند. به نظر می‌رسد علی‌رغم همه کوششهایی که این حکیم در اثبات نظریه خود کرده، در اثبات عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی مورد نظر خود چندان توفیقی به دست نیاورده است؛ زیرا افزون بر اینکه پس از مفارقت نفس از بدن، اجزای بدن در خاک پراکنده می‌شود و صورت و هیأت خاص قائم به تمام اجزای بدن و حتی هیأت خاص هر جزیی از اجزاء از بین می‌رود و معلوم نیست ودایع حاصل از نفس در بدن، به چه موضوعی قائم و باقی است، این پرسش مطرح است که سرانجام بدنی که به نفس ناطقه خود اتصال می‌یابد چگونه بدنی است؟ این بدن با حفظ ماده و آثار مادی نمی‌تواند به نفس ناطقه اتصال یابد چون آخرین مرتبه سیر صعودی بدن مادی، اولین مرتبه تجرد آن از ماده است بنابراین اگر ماده را رها کرده و تنها از جهت صورت جسمانی همان بدن دنیوی است این سخن هیچ تفاوتی با مدعای صدرالمآلهین ندارد و اگر کاملاً ماده را رها نکرده باشد، نفس جز با تنزل به آن ملحق نمی‌شود در اینصورت تعلق و الحاق در دنیا صورت گرفته نه در آخرت، که تناسخ بوده و محال است. افزون بر این، بر خلاف بدنه‌های دنیوی،

بدنهای اخروی دارای ماده و قابلیت فنا و قابلیت نیستند. بنابراین به نظر ما نظریه صدرالمتألهین شیرازی در اثبات معاد جسمانی نسبت به نظریات دیگر برتر و با موازین عقلی و مضامین آیات و روایات دینی سازگاری بیشتری دارد. راقم این سطور اذعان دارد که برخی دیگر از حکمای متأخر از جمله حکیم مدرس زنوری نیز نظریه صدرالمتألهین را رضایت بخش ندانسته و در این باره دلایلی دارند ولی چون هدف مقاله تبیین صحیح نظریه صدرالمتألهین و نشان دادن دغدغه‌های دینی او در اثبات عقلی موضوع و روشن کردن رویکرد خاص او در اثبات هماهنگی میان عقل و دین در اثبات آن بوده است از اینرو از طرح و بررسی اقوال همه آنان، اجتناب کرده و تنها به بیان و بررسی چکیده‌ای از نظریه حکیم مدرس زنوزی بسنده کرده‌ایم.

یادداشتها

- ۱- ابن سینا در رساله‌ی اضحویه معاد جسمانی را رد می‌کند و لذتها و المهای جسمانی قیامت را که در شریعت آمده است مجاز و استعاره می‌شمارد و معتقد است چون عامه مردم مخاطب شریعت اند و عامه با تمثیل و تشبیه بیشتر مأنوسند، شریعت برای تشویق آنان به کردار نیک و ترساندن آنان از کردار زشت در این قالب سخن گفته است (همو، رساله اضحویه، چاپ سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۴۹ م، ص: ۵۰ به بعد). ولی در کتابهای نجات (همو، النجاة الالهیات، تهران، مرتضوی، چاپ دوم، زمستان ۱۳۶۴ ش، ص: ۲۹۱) و الهیات شفا (همو، الشفاء الالهیات، تحقیق: آیت الله حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش، صص: ۴۶۰-۴۶۲) تنها اثبات عقلی معاد جسمانی را منکر می‌شود و راه پذیرش آنرا شریعت و سخن نبی صادق برمی‌شمارد.
- ۲- استاد محمد رضا حکیمی در مقاله‌ی تحت عنوان معاد جسمانی در حکمت متعالیه نظریه برهانی صدرالمتألهین را در این مسأله، ایستار نخست او و روی آوری به ایستار دوم یعنی حشر انسانها با بدن عنصری، مطابق با ظواهر پاره‌ای از آیات و روایات را یک جهش به شمار آورده است. (نک: فصلنامه خردنامه صدر، شماره پانزدهم، بهار ۱۳۷۸).
- ۳- ابن سینا تعلق نفوس به اجرام آسمانی را تنها شامل نفوسی می‌داند که ناقصند و رشد عقلانی ندارند ولی نفوس کامل یعنی، انسانهایی که به رشد و کمال عقلانی رسیده‌اند با برخوردار بودن از لذات برتر اخروی از معاد جسمانی بی‌نیاز می‌شمارد (همان). به نظر بیشتر متدینان چنین اعتقادی با معاد قرآنی که تعلق نفس به بدن دنیوی است و شامل همه افراد انسانی می‌شود، ناسازگار است.

۴- حکمای اشراقی با تقسیم عالم به عالم مجردات و عالم محسوسات مادی و عالم مثال [حخیال مفضل، هور قلیا] موجودات عالم مثال را از ماده و لوازم طبیعی عالم ماده میرا می‌دانند و آنها را تنها در داشتن مقدار و شکل با موجودات این عالم مشترک می‌شمارند (همان).

منابع

- ۱- آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۶۰)، شرح حال و آراء فلسفی مآصدرا، تهران: نهضت زنان مبارز، ۱۵ خرداد.
- ۲- آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۷۹)، شرح بر زاد المسافر مآصدرا، تهران: امیر کبیر، چاپ اول.
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج: ۳، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول.
- ۴- ابن رشد، ابوالولید محمدبن احمدبن محمد، (۱۳۸۸ هـ)، فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال - با عنوان فلسفه ابن رشد همراه با کتاب الکشف عن مناهج الادله فی عقاید الملة چاپ شده، با تصحیح مصطفی عبدالجواد عمران، مصر: المکتبه المحمودیه التجاریه، الطبعة الثالثة.
- ۵- ابن سینا، ابو علی، (بی تا)، الشفاء (الطبیعیات)، تهران: چاپ سنگی.
- ۶- ابن سینا، ابو علی، (۱۴۰۳ هـ)، الاشارات و التنبیها، تهران: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم.
- ۷- خواجوی، محمد، (۱۳۷۸)، دوصدرالدین یا دو اوج شهود و اندیشه در جهان اسلام، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول.
- ۸- زنوزی، ملاعلی، (بی تا)، سبیل الرشاد، چاپ سنگی.
- ۹- سبزواری، ملاحادی، (بی تا)، شرح المنظومه، انتشارات دارالعلم.
- ۱۰- سبزواری، ملاحادی، (۱۳۶۲)، اسرار الحکم، ج ۱-۲، مقدمه و حواشی از میرزا ابوالحسن شعرانی، چاپ اسلامی، چاپ دوم.
- ۱۱- سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۹۷۷)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم مشتمل بر حکمه الاشراق، رساله فی اعتقاد الحکماء، قصه الغربه الغریبه تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۱۲- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۳ هـ)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، تهران: چاپخانه حیدری.
- ۱۳- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.

- ۱۴- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران، اسفند.
- ۱۵- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، با تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، مرداد.
- ۱۶- شیرازی، صدرالدین محمد، (بی تا)، *رسائل صدرالمتألهین*، چاپ سنگی.
- ۱۷- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۷۹)، *زادالمسافر*، شرح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- ۱۸- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۶۱)، *العرشیه*، تصحیح متن و ترجمه فارسی غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۹- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۶۱)، *تفسیر القرآن*، سوره یس، تصحیح محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار.
- ۲۰- شیرازی، صدرالدین محمد، (بی تا)، *شرح الهدایه الاثیریہ*، (بی تا).
- ۲۱- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۶۱)، *تفسیر القرآن*، سوره السجده و الحديد، تصحیح محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار.
- ۲۲- غزالی، ابو حامد محمد، (۱۹۹۰)، *تهافت الفلاسفه*، لبنان، بیروت: دارالمشرق، چاپ چهارم.
- ۲۳- قونوی، صدرالدین محمدبن اسحاق، (۱۳۷۵)، *النفحات الالهیه*، با تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول.
- ۲۴- کندی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق، (۱۹۴۸)، *الفلسفه الاولی الکندی*، تصحیح احمد فؤاد الاهوانی، قاهره.
- ۲۵- لاهیجی، عبدالرزاق، (بی تا)، *گوهر مراد*، کتابفروشی اسلامیّه.
- ۲۶- مجلسی، محمدباقر، (بی تا)، *بحار الانوار*، لبنان، بیروت.
- ۲۷- مظفر، محمدرضا، (بی تا)، *عقائد الامامیه*، با مقدمه دکتر حامد خفی داوود، تهران: انتشارات کتابخانه بزرگ اسلامی.